

OBETS. Revista de Ciencias Sociales

Vol. 8, n.º 2, 2013; pp. 343-362

ISSN: 1989-1385

DOI: 10.14198/OBETS2013.8.2.06

EL SENTIDO DE TERRITORIALIDAD EN ARGENTINA: CUIDAR UN LUGAR PARA CUIDARNOS

TERRITORIALITY SENSE IN ARGENTINA: PRESERVING OUR SPACE AS A WAY OF PRESERVING OURSELVES

Florencia Soraire

antropoflor@gmail.com

Luciana Trimano

lucianatrimano@gmail.com

Centro de Investigaciones y Estudio sobre la Cultura y Sociedad (CIECS)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Argentina

Resumen

Abordar el cuidado del lugar donde se vive en sintonía con la búsqueda y el logro de bienestar, posibilita dimensionar la preocupación por llevar adelante una vida sana frente a la dinámica destructiva de las tendencias hegemónicas de producción, donde el ambiente es significado como “recurso natural”.

Las estrategias emprendidas para protegerse y cuidarse, tanto a modo individuo como colectivo, incluyen también la búsqueda de otro tipo de interacción con el medio que se habita. Al ser la significación del ambiente como lugar sagrado una de ellas, encontramos en la emergencia de la “Pachamama” –Madre Tierra– la clave de lectura que articula el “cuidar un lugar para cuidarnos”. En este sentido, ciertas prácticas alimentarias y acciones conjuntas que se emprenden en aras de defender y cuidar la tierra (y cuidarnos), son indicadores de las diferentes formas de búsqueda para “sentirse bien”.

Recurrimos entonces, a dos etnografías en Argentina que dan cuenta de los cuestionamientos que nos generan las luchas contra la mega-minería a cielo abierto en Catamarca y contra la instalación de Monsanto en Córdoba.

Palabras claves: recursos naturales; minería; agrotóxicos; sentido de territorialidad; bienestar.

Abstract

To address the place where we live along with the quest and the attainment of wellness enables us to dimension the concerns around having a healthy life in light of the destructive dynamics of the prevailing production trends, in which the environment is, signified as a mere “natural resource”.

The strategies adopted to preserve and care for oneself, as individual and within a collective setting, also include the pursuit of another type of integration with the means we inhabit. When we signify the environment as a sacred means, we come across the emergence of the “Pachamama” –Mother Earth, Gaia–, the interpretation key articulating the concept to “care for a place to care for us”. It is in this sense that certain feeding practices and joint actions are taken aiming at defending and preserving the Earth (and ourselves), and constitute indicators of the different ways to pursue what we mean by “feeling well”.

We then turn to two ethnographies in Argentina which account for the questionings triggered by the fight against surface mega-mining practices in Catamarca and against the arrival of Monsanto in Córdoba.

Keywords: natural resources; mining; agrochemicals; territoriality; wellness.

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es producir conocimiento sobre problemáticas socio-ambientales contemporáneas, a través de la utilización de una herramienta de lectura emergente en la noción “Pachamama”. En este sentido, se entiende el “cuidar un lugar para cuidarnos” como una variable de búsqueda del “ser y estar bien”.

Al momento de objetivar dicha postura, nos remitimos a dos casos emblemáticos en Argentina: la mega-minería a cielo abierto y la utilización de agro-tóxicos.

El texto se estructura en cuatro ejes: un diálogo entre la noción de “lugar” y lo que llamamos “sentido de territorialidad”; un apartado metodológico que detalla el enfoque de la etnografía utilizado para abordar los “conflictos socio-ambientales”; luego el planteamiento de dos casos acerca del accionar que involucra un “nosotros”, materializado en las luchas de organizaciones auto-convocadas; y la emergencia de lectura de la Pachamama desde un “somos tierra”. Para concluir, detallamos algunas consideraciones finales que la incursión ha dejado.

2. LUGAR Y SENTIDO DE TERRITORIALIDAD

Todo hombre y toda mujer tienen derecho a “pertenecer a un lugar” en tanto que esto refiere a su identidad, a su historia y sus relaciones, se trata entonces de un derecho territorial de toda comunidad. Cuando ese lugar es vuelto paisaje,

por la valoración capitalista que ve en él recursos naturales (como por ejemplo la “riqueza minera que descansa en inhóspitos desiertos”) se minimiza todo lo allí presente para engrandecer la riqueza del recurso, forjándose desde allí cierta territorialidad (Rodríguez Torrent y Medina Hernández, 2011). Sin extendernos demasiado en el desarrollo de un concepto como territorio, vale resaltar que se trata de mucho más que la delimitación de un espacio físico-geográfico, ya que incluye también a las personas que se apropian de él, que lo vivencian, que le impregnan valores culturales de pertenencia a grupos.

Por esta razón, consideramos que es el “espacio social donde los actores ejercen su poder para controlar la degradación ambiental y para movilizar potenciales ambientales en proyectos autogestionados generados para satisfacer necesidades, aspiraciones y deseos de los pueblos que la globalización económica no cumple” (Leff, 2005: 269-270). Es nada más ni nada menos que el locus de las demandas y los reclamos de la gente para reconstruir su mundo de la vida cotidiana; para poner en discusión objetivos y posibilidades de transformación económica, social, ambiental y política, siempre y de manera enfática en contraposición a una perspectiva intervencionista para imponer estilos de vida. En este marco, es que Enrique Leff –destacado representante de un ambientalismo basado en las autonomías y en el pensamiento local– sostiene que se está forjando una nueva política del lugar y del ser, una política del devenir y la transformación que valoriza el derecho de cada individuo y cada comunidad para constituir su propio futuro; para recuperar el control sobre su territorio como espacio ecológico, productivo y cultural. En suma, reapropiarse de su patrimonio natural y sus significados culturales. Todo ello en resistencia a la hegemonía homogeneizante de la globalización económica y con el propósito de afirmar y consolidar la diversidad creativa de la vida.

Hasta aquí, estamos hablando de relaciones que se manifiestan entre personas con el propósito de organizar la base material de la existencia; relaciones que se inscriben en estrategias para ordenar el territorio (Vargas Ulate, 2012).

Estamos hablando de la existencia de expresiones de otras formas de sentir, saber, hacer y ser, de otras racionalidades; es decir de saberes no cientificistas, ni productivistas, ni mercantilistas, ni instrumentales. Se trata de otras maneras no capitalistas de apropiarse de la naturaleza que pretenden autonomía y autogestión, y que creen en un mayor respeto hacia ella porque parten de un principio de auto-conservación diferente del que plantea el conservacionismo.

“Vivir, aprehender lo propio” puede que sea la apreciación más próxima a lo que sospechamos como “sentido de territorialidad”; aquel otorgado a lo que se hace en nombre del lugar “de donde uno es”. Nos cuestionamos a cerca del arraigo que algunos colectivos manifiestan para con el lugar que habitan y

donde vivirán sus hijos, cuando se sienten amenazados por emprendimientos productivos que allí se instalan. Teniendo presente que lo visible de un nosotros “protectores/defensores” permite pensar la posibilidad de llevar adelante una “vida sana” –frente a la dinámica destructiva de las tendencias hegemónicas de producción– nos detenemos en dos casos donde colectivos de vecinos auto-convocados en asambleas, fundamentan las causas de su lucha contra compañías internacionales, proclamándose defensores. Parafraseando a Leff, (2005: 269), estos grupos son el reflejo de la emergencia de “una política del lugar, del espacio y del tiempo movilizadora por los nuevos derechos a la identidad cultural de los pueblos (CNDH, 1999; Sandoval y García, 1999 en Leff 2005), legitimando reglas más plurales y democráticas de convivencia social”. El autor considera que es en el escenario de la ecología política, en la que los antagonismos de las luchas sociales se definen en términos de identidad, territorialidad y sustentabilidad.

De este modo, pensar el lugar donde se vive desde el apego al suelo como tierra nodriza (Robert, 2013) implica un pensar y pensarse, no desde un mero transcurrir sino ya desde el aquí y ahora de su presente. Volver sobre el lugar de donde uno es, viéndose e involucrándose con un ejercicio de reflexividad e intersubjetividad, presenta el desafío de visibilizar los procesos inmersos en la construcción del arraigo. En esa dirección sostenemos que “lugar” como categoría analítica permite dar cuenta de procesos de construcción socio/política, vinculados con el hecho de que los lugares son creados, imaginados, contestados, pero también en algunas oportunidades impuestos (Gupta y Ferguson, 2008). La dimensión política y social que hace posible la imposición de determinado sentido fundante; como así también las distintas connotaciones económicas, políticas o religiosas en pugna, y los sentidos y significaciones otorgadas y entretejidas unas con otras a lo largo del tiempo, relatan cómo y por quiénes un lugar es apropiado como lo es, y cómo eso puede llegar a cambiar.

Pensar sobre el lugar donde se vive y encarar una serie de cuestionamientos sobre problemáticas en las que nos vemos involucradas, ha demandado el ejercicio reflexivo de reposicionarnos ante las investigaciones que emprendemos¹. No solo nos reconocemos parte de un ámbito académico particular, como profesionales en ejercicio de investigación, sino también nos sabemos ciudadanas vinculadas de cierto modo a colectivos en lucha. Es decir, pensamos en/sobre el lugar donde vivimos, reconociendo ambas preocupaciones.

Conforme con la clave de lectura que nos guía, se derivó en la elección de cierta metodología etnográfica que consideramos pertinente exponer.

¹ *Tensiones culturales en espacios rurales impactados por la migración urbana* (Trimano, 2012). *Posiciones de liderazgo y procesos identitarios. Espacios emergentes de las relaciones de trabajo en el neoliberalismo* (Soraire, 2010).

3. CONFLICTOS SOCIO-AMBIENTALES Y ETNOGRAFÍA REFLEXIVA

Delimitar un conflicto como socio ambiental es una decisión política; podríamos hablar de lo que sucede en término de conflicto social, pero nos hacemos eco de la propuesta de Felipe Coronado Pando (2010) cuando manifiesta que los mismos se tratan de expresiones políticas que exhiben problemas ambientales existentes y su relación con factores sociales, que tienen que ver con problemas estructurales. Si bien el autor trabaja la realidad boliviana, lo retomamos ya que su reflexión trae a colación a la Madre Tierra en sintonía con este tipo de conflictos. Ya es de público conocimiento que en dicho país los discursos gubernamentales favorecen la protección de la naturaleza en esos términos. Así las cosas, Coronado Pando afirma que el proceso y la dinámica social reflejan el escenario en que los problemas socioambientales contemplan la defensa y el cuidado de la Madre Tierra; la misma que líneas más adelante se relatará en suelo argentino bajo el nombre de Pachamama, a sabiendas de que su realidad política constitucional no es la misma que en el país vecino.

Introducir en ámbitos académicos este sentido a la tierra –como madre– resulta desafiante, ya que si bien es abundante la producción científica sobre conflictos socio-ambientales, no lo es la indagación –legitimada– que emerge de concebir a la tierra, como Pachamama.

Los conflictos que llaman nuestra atención en Argentina son entonces socioambientales, se vuelven visibles porque se desarrollan en espacios públicos y muestran a la sociedad aquello que afecta la forma y la calidad de vida de la población, que daña la salud y degrada el ecosistema, contamina aguas, suelos y aires.

Es frecuente informarse por redes sociales –por ejemplo– de marchas en contra de ciertas empresas, acampes en las puertas de las mismas, cortes de ruta en denuncia por contaminación, etc. No resulta ajeno en nuestro mundo cotidiano informarnos sobre este tipo de acciones emprendidas por los colectivos en lucha.

Puede, quizá, hayan sido éstos unos de los motivos por los cuales optamos por indagar dos casos puntuales, como lo son la megaminería a cielo abierto y el uso de agrotóxicos. Para tal fin, realizamos un ejercicio reflexivo en torno a la elección metodológica; la que debía responder a la demanda de presentar por escrito la Pachamama a la comunidad académica –que suele llamarle “ritual” o “mito” de las comunidades originarias en la zona andina del país–. Y por sobre todas las cosas, buscar un significado embebido de apreciaciones surgidas de vivencias personales.

Si bien contamos en nuestras trayectorias de vida con numerosas participaciones activas en encuentros de celebración de la Pachamama (o lo que es lo

mismo convites²), en el curso de nuestras investigaciones planeamos un camino diferente. Así, nos detuvimos en la Pachamama, pero esta vez en relación a la lucha que mantienen los vecinos auto-convocados, proclamados sus defensores ante el avance de un modelo de desarrollo productivo con consecuencias negativas para la naturaleza, para el medio en que se vive.

Renato Rosaldo (1991) señala que como vivimos con la ambigüedad, la improvisación y la espontaneidad, debemos aceptar que los sujetos de análisis son sujetos analizantes. Concepciones como “verdad” y “objetividad” están desgastadas debido a que términos como objetividad-neutralidad se refieren a ubicaciones del sujeto una vez que se le ha dotado de gran autoridad constitucional. Ubicaciones que no son ni más ni menos válidas que la de actores sociales más comprometidos, pero igual de perceptivos.

El posicionamiento en los escritos etnográficos –sin intentar escapar a cómo la comunidad en la que se nace y crece ha dejado huella en la forma de significar el mundo, la vida, el lugar de donde se es– recurre a la intensidad afectiva en ello implícita. De ese modo es que relacionamos la Pachamama con conceptos de las ciencias sociales y con la problemática socioambiental.

Clifford Geertz (1987) señaló que hacer etnografía implica un esfuerzo intelectual para inferir y explicar la jerarquía estratificada de estructuras significativas. El etnógrafo entonces se prepara para desentrañar aquellas estructuras y la teoría influye en su interpretación conceptual, en lo que observa y cómo lo hace. La etnografía, dijo, es una actividad más de interpretación que de observación y si pensamos la cultura como un documento activo, público, hacer etnografía es como interpretar un texto y los escritos etnográficos son interpretaciones compuestas, en ese sentido ficciones. Los antropólogos recurren a su imaginación científica para distinguir aquellas estructuras. Los informantes nos transmiten sus interpretaciones, las cuales a su vez interpretamos y sistematizamos en escritos antropológicos que son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico. El etnógrafo no llega a más que conversar con los sujetos.

Por su parte, Rosaldo critica a Geertz diciendo que con el enfoque interpretativo de la antropología se pretende dotar a los etnógrafos de capacidades teóricas de alto rango, como si pudieran prepararse solamente desde el conocimiento científico. Resalta entonces que todas las interpretaciones son provisionales, el etnógrafo es también un sujeto ubicado, ocupa un lugar en la estructura y observa desde un ángulo particular, ya sea por su género o edad

² Agradecer, celebrar y pedir, son los principales motivos de encuentro cada vez que se da de comer a la tierra, de beber y fumar, tocar música, y danzar.

o por su relación de extraño o asociado con el régimen neocolonial, y todo influye en lo que aprende. El concepto de ubicación tiene que ver con las formas en que las experiencias cotidianas permiten o inhiben ciertos tipos de discernimientos. Retomar a Rosaldo brinda la posibilidad de hablar de la visión clásica de la antropología sobre la cultura, aquella que resaltó patrones culturales y fronteras culturales, desde la sátira que hace del Etnógrafo solitario. Se cubría este bajo la máscara de la inocencia que propicia la supuesta “objetividad” que se le demanda, cómplice de la dominación imperialista de la época, el etnógrafo que viajó a tierras lejanas, encontró sus nativos, sufrió su rito de paso en el campo, recopiló los datos y regresó a su ciudad a escribir la verdad sobre otras culturas. El presente etnográfico, como modo distanciado de escritura, describe lo que hacen los miembros de un grupo como si lo hicieran igual eternamente. Parte de la crítica de dicho autor, a la supuesta objetividad del etnógrafo, comienza a tomar forma cuando realizando trabajo de campo junto a su mujer en Filipinas (1967-69 y 1974) ésta muere. Se encontraban investigando lo que denominaron “una práctica cultural de los Ilingotes”, la cacería de cabezas, que se penaba con la muerte en 1972. Tratando de entender la fuerza de la ira de la aflicción presente en la cacería, el autor confiesa haber entendido la dimensión emocional de la que hablaba en su investigación cuando ocurrió el hecho. Esto quiere decir que fue a través de su propia pérdida que desentrañó el sentido de la pérdida para Ilingotes; y no gracias a la preparación académica de campo. Recurrió, en sus escritos, a la propia experiencia personal para hacer más accesible al lector la ira Ilingotes.

En estos términos, Rosaldo enuncia que la fuerza cultural de las emociones permite considerar al sujeto posicionado dentro de áreas de relaciones sociales y ello permite comprender la propia experiencia emocional. Asimismo, señala que su propia experiencia le permitió entender aquello de lo que estaba hablando en términos teóricos y académicos, es entonces cuando la manera en que se describe depende tanto del contenido como del contexto y la posición del analista, dentro del campo de interacción social.

La etnografía reflexiva entonces, parte de un posicionamiento al que denominamos “cuando ellos eran mi nosotros” y nos permite reflexionar sobre la presencia de la Pachamama desde un lugar activo: el participar de convites, el organizarlos, el celebrarlos, nos ha posicionado de otro modo ante el trabajo de campo. Visualizamos así el “nosotros” del que formamos parte, como también la intención de narrarlo en tiempo pasado –por eso el “eran”– cuando nos trasladamos a campos de lenguaje académico y hablamos de “ellos”. Recurrimos a la narración de un tiempo pasado, rompiendo con el presente eterno del que reniega Rosaldo, recortando lazos entre “nosotros” (¿los pachamameros quizás?) para corcernos a un “ellos” (¿investigadores?).

Pasar de “nosotros” a “ellos” es un desplazamiento que funciona a modo de alerta. Se activa cuando se habla de la Pachamama como ritual de un día o jornada; recordamos entonces los preparativos, los lazos sociales que se consolidan y se crean con las personas que participan, cómo el convite pasa de casa en casa, cómo se relacionan entre sí las familias organizadoras, etc.

Los convites varían; así como cambian las relaciones cambian los motivos para celebrar: un nacimiento, un casamiento, una empresa familiar que inicia, un pedido por la salud de alguien, por un techo propio, por salir de apuros económicos.

Pensar la Pachamama es volcarse a mirar las relaciones que se renuevan y los procesos que lo posibilitan, acentúa los vínculos de confianza, de cercanía, de familiaridad, de apoyo y todo esto sucede en el lugar donde se vive, el lugar de donde uno es, el lugar que se siente propio y se defiende.

Al optar por la etnografía reflexiva, logramos ubicarnos como investigadores en un trabajo de campo que nos compromete desde lo personal. Pensamos entonces que la defensa de la Pachamama permite leer otras dimensiones implicadas en el proceso, donde mucho tiene de peso el conflicto social que emerge de dos concepciones diferentes sobre un mismo lugar.

Las jerarquías y distinciones entre “nosotros y ellos”, congelan las diferencias, estableciendo fronteras fijas, estables y coherentes, por lo que estudiar la propia sociedad acarrea el problema de obtener distancia, como si debiera mantenerse aparte del otro. Abu Lughod (2006)³ señala que lo que llamamos afuera es una posición dentro de un complejo político e histórico, la posicionalidad del sujeto y las representaciones que hace de otros son verdades posicionadas, sirven para distanciar al sujeto de otros, es una herramienta para hacer al otro, hay un lenguaje de poder de los que creen ubicarse afuera y aparte de lo que describen. Ante esto recomienda mencionar en la escritura lo que nos permite estudiar lo que estudiamos. No se puede escapar a la posicionalidad. Las ciencias sociales no son independientes del contexto intelectual y lingüístico en los que son elaborados los conceptos, las luchas por la definición son luchas sociales, el sentido dado a la definición proviene de compromisos sociales fundamentales (Cuche. 2002).

El posicionamiento etnográfico por el que optamos entonces, puede resumirse en la expresión “cuando ellos eran mi nosotros”.

Cuando los celebrantes de la Pachamama se arropan defensores, cuando nosotras somos partícipes de este colectivo, logramos trasladar luego ese “nosotros” a un “ellos” al vernos ante la situación de “investigadoras/academicistas”

³ “La interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión” Publicado en Etnografías contemporáneas, UNSAM, N°1.

para definir con lógicas pre-establecidas como adecuadas (el lenguaje científico) lo que la Pachamama es, contamos con la posibilidad de dimensionar las relaciones afectivas para con el lugar, en resonancia con experiencias propias y cuestionamientos teóricos metodológicos. El sentido de territorialidad se nos presenta así asequible de ser expuesto en un escrito.

4. DOS CASOS Y UNA TENSION, “ENTRE LO NUESTRO Y LOS RECURSOS NATURALES”

4.1. *La mega-minería a cielo abierto y la asamblea El Algarrobo: “¡no pasaran!”*

“Bajo La Alumbra”⁴ es la primera mina a cielo abierto en Argentina. Opera desde 1997 y se trata de un yacimiento de cobre, oro y molibdeno, ubicado a 2.600 metros sobre el nivel del mar en la Cordillera de los Andes, sobre las punas nativas del noreste de Catamarca en el departamento de Belén. Andalgalá se encuentra a 80 km de allí, vemos que su población está dividida entre quienes apoyan la actividad y quienes la rechazan activamente. Algunos vecinos que viven próximos al *open-pit* ven la extracción como un “saqueo a los bienes comunes” brindados por la Madre Tierra, la Pachamama, por lo que la defensa del uso del agua y los suelos se hace también en su nombre, auto-convocados se organizaron en la Asamblea El Algarrobo que nació el 14 de diciembre de 2009, cuando un hombre en bicicleta se paró frente a un camión *Caterpillar* que se dirigía a la mina trasladando insumos y con la mano izquierda extendida al aire le impidió el paso. Desde entonces y ante la amenaza que les representan las sustancias químicas vertidas a las exorbitantes cantidades de agua que usa la mina en su proceso, sumado a las voladuras con explosivos de los cerros que dejan polvo suspendido en el aire, algunos vecinos de Andalgalá se organizaron para rechazar a la mina que contamina el agua, el aire y la gente.

A lo peligroso del proceso extractivo, añaden las posibilidades de accidentes que los afecten, como cuando en 1998 el dique de cola de La Alumbra, donde se enviaban desechos contaminantes, tuvo una filtración (Ing. Nieves. Miradas al SUR, 19/02/12.)⁵. La contaminación fruto de este proceso extractivo

⁴ Señalan desde su Web oficial que “Los derechos de exploración y explotación pertenecen a Yacimientos Mineros de Agua de Dionisio (YMAD), una sociedad integrada por representantes del Gobierno de Catamarca, la Universidad Nacional de Tucumán y el gobierno nacional. YMAD ha constituido una unión transitoria de empresas con Minera Alumbra Limited (MAA) para la explotación de la mina. Minera Alumbra Limited está gerenciada por Xstrata Plc (basada en Suiza), la cual tiene el 50% del paquete accionario. A su vez, las empresas canadienses Goldcorp Inc y Yamana Gold cuentan con el 37,5% y el 12,5% respectivamente” (<http://www.alumbra.com.ar/institucional.asp>).

⁵ Recuperado de: <http://sur.infonews.com/notas/entrevista-hector-nieves-ingeniero-en-minas>

afecta a poblaciones enteras con metales pesados como plomo, mercurio, arsénico, cadmio, uranio, que pueden verse en la manifestación de enfermedades de la piel y del sistema respiratorio, nuevas y raras afecciones digestivas y neurológicas; el incremento exponencial de casos de cáncer; enfermándose no solo los cuerpos de los habitantes de esta zona sino también la tierra, en lo que se ha llamado “territorios cianurados” (Machado Aráoz, 2011: 137)

La Asamblea el Algarrobo persigue el objetivo de lograr que “se vayan las minas”, es decir que las grandes compañías que se encuentran en proceso tanto de extracción como de prospección, se retiren del país y de sus tierras. Han organizado cortes, marchas, encuentros culturales y caminatas, numerosas y diversas actividades a partir de las cuales acercar a gobernantes, empresarios y público en general, el repudio a la minería. Acompañados de la *Wiphala* y con banderas donde puede verse una figura de mujer que alude a la Pachamama enuncian la significación sagrada de los cerros donde descansan los minerales que han sido dados por la Pachamama. La Cordillera de los Andes es su morada y los minerales sus frutos. Las explosiones que dejan en los picos de los cerros un pozo espiralado de enormes magnitudes dañan a la Pacha, le contaminan el agua que brinda, cual dadora de vida, para la siembra, para los animales y los hombres, es por esto tal vez que la expresión “Pachamama, nos los perdones porque saben lo que hacen” se pinta en paredes y carteles que se muestran en los cortes y las marchas.

La Asamblea bajo el lema “Andalgalá resiste”, acusa a la minería como “delito de lesa humanidad y delito de lesa naturaleza”, realizando cortes selectivos en la ruta nacional n° 40⁶. En dos ocasiones, cuando hombres, mujeres, niños y ancianos se encontraban en el corte de ruta, el gobierno de la provincia ordenó desalojarlos de allí y esto derivó en dos brutales represiones por parte de la policía provincial⁷. Estos hechos de violencia lograron repercusión en los medios de comunicación a nivel nacional, por lo que el conflicto se tornó de público conocimiento. Las mujeres, víctimas de este accionar, volvieron a las caminatas de los sábados y bajo el nombre “las mujeres del silencio”, marcharon un par de veces con sus bocas tapadas y sus manos atadas en la espalda. No están solas, hombres y mujeres las acompañan y en su marchar dejan huellas en los muros de las calles que los ven pasar, escriben y dibujan grafitis/murales donde se proclaman defensoras de la Pachamama que la extracción del mineral a esa escala amenaza con contaminar y destruir.

⁶ El 24 de Agosto de 2010 un grupo de mujeres de Andalgalá cortó el paso en el camino a Villa Vil; el 19 de Julio de 2011 cortaron en Belén. Información disponible en: <http://prensaelalgarrobo.blogspot.com.ar/>

⁷ El 16 de febrero de 2010 y 31 de octubre de 2012.

Desde la Asamblea los vecinos se enfrentan a una compañía que lleva más de diez años sin oírlos, lo hacen señalando el riesgo al que son expuestos por el proceso extractivo. Solicitan a políticos de turno el cambio de la ley minera e interpelan a la compañía a retirarse de su tierra. Ellos y ellas “son de ahí” y por eso mismo legitiman su accionar al grito de “¡no pasaran!”.

4.2. Monsanto, Córdoba y las Madres de Ituzaingó-Anexo

La población mundial estimada para el 2050 duplicará a la actual, a ese ritmo se espera la producción de granos. En materia económica, la soja y sus derivados se han convertido en el principal rubro exportador de muchos países; no obstante, la expansión de este cultivo tiene un fuerte impacto ambiental y en la salud de las personas.

Monsanto⁸ es una compañía que surgió en San Louis, Missouri, Estados Unidos en 1901 –donde todavía tiene sus oficinas centrales– con una larga trayectoria en el negocio de la industria química. Hoy por hoy controla gran parte del sistema agropecuario mundial. Las semillas que produce se caracterizan por la resistencia a un herbicida “glifosato” –producido por ellos–, como la “soja RR” (Roundup Ready)⁹ y el “maíz RR”, que sólo promueven la agricultura industrial de insumo-dependencia. Estas semillas tienen genes patentados, esto quiere decir que los campesinos y pequeños productores deben pagar a la empresa cada vez que las siembran; en caso de no pagar, los demandan por la utilización ilegal de sus productos. De esta forma, se aseguran que las semillas no se guarden para la siguiente cosecha. Patentan la vida, modifican genética-

⁸ En sus inicios se dedicó a la producción del primer edulcorante artificial, denominado sacarina. En los años 20, se convirtió en uno de los principales fabricantes de ácido sulfúrico. En los años 40, el negocio estaba enfocado en la fabricación de plásticos y las fibras sintéticas y comenzaba a convertirse en una de las 10 compañías químicas más grandes del mundo. Asimismo, se dedicaba a la fabricación de herbicidas; en los años 50 estuvo implicado en la fabricación del famoso químico “agente naranja” (arma química) en la guerra de Vietnam (Soriano y Zunino, s.f.).

⁹ Si bien Monsanto argumentan que su soja “Roundup Ready” reduce el consumo de herbicidas, el uso generalizado de variedades de cultivos tolerantes al químico aumenta su uso. Medardo Ávila Vázquez, coordinador de la Red de Médicos de Pueblos Fumigados de la UNC sostiene: “Antes del año 2000 había otro sistema de producción en el campo y no se utilizaban las cantidades de agrotóxicos que se usan ahora; todos los años el problema se agrava porque el sistema de agricultura tóxica que se usa obliga a los productores a utilizar más veneno porque la naturaleza se va defendiendo y se resiste. Las fumigaciones en Argentina no están reglamentadas, venimos con toda una rémora de funcionamiento de la década del 90, donde el mercado era el eje ordenador. (...) De esta manera, en el año 1996, cuando Felipe Solá –entonces Secretario de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos– aprueba la soja transgénica, la recomendación era tirar 3 litros de glifosato por hectárea de soja, actualmente se tira 15 litros por hectárea. Estamos en una carrera de envenenamiento del campo que tiene efectos terribles sobre la biodiversidad y la gente”.

mente las plantas y animales, fabrican virus y bacterias y luego venden paquetes tecnológicos, intimando a los agricultores a comprar *todos los años* las semillas, como así también, todo lo necesario para conservarlas.

“*Producir más. Conservar más. Mejorar la calidad de vida. (...) El desafío: satisfacer las necesidades actuales y preservar el planeta para el futuro*”¹⁰. Estas son las premisas con las que se presenta la compañía Monsanto en su página web. En Argentina posee cinco plantas radicadas en la provincia de Buenos Aires¹¹; actualmente se encuentra en proceso de construcción la sexta en la localidad de Malvinas Argentinas¹², Córdoba, a unos 12km de la capital. Aquí, los vecinos del barrio Ituzaingó-Anexo (que se encuentran rodeados de campos de soja) se niegan a dicha instalación. Frente a tal situación, la corporación responde desde su página oficial argumentando: “para tranquilidad de los que desconocen cómo funciona un emprendimiento de este tipo, allí se realizará una producción segura y responsable, que cumplirá con las normas vigentes y los más altos estándares internacionales en la materia”¹³. El motivo del rechazo se debe al padecimiento –desde hace años– de las fumigaciones aéreas y terrestres de agroquímicos como glifosato o endosulfán que generan enfermedad y muerte¹⁴. En este contexto surge el movimiento de “Madres de Ituzaingó Anexo”, símbolo de lucha de los pueblos afectados por el uso de plaguicidas; y un ejemplo de resistencia al enfoque reduccionista del modelo productivo imperante. Una de sus referentes es Sofía Gatica¹⁵, una madre que sufrió en carne propia la pérdida de su hija por envenenamiento. El Dr. en Medicina Medardo Ávila Vázquez señala:

Este es un problema que está en los pueblos del interior, donde en general la gente vive de la actividad y tiene vínculo directo con quienes los envenenan, que además son quienes detentan el poder económico y político de la zona. En el caso de Ituzaingó es diferente, se trata de un barrio periférico de la ciudad, donde vive gente con toda una cultura y relaciones sociales urbanas, pero incrustados entre predios rurales. Entonces ahí, claramente los vecinos pueden luchar en defensa de sus derechos a la salud¹⁶.

¹⁰ <http://www.monsanto.com/global/ar/quienes-somos/Pages/default.aspx>

¹¹ Dos plantas procesadoras de semillas (Rojas y Pergamino); una productora de herbicidas (Zárate) y dos estaciones experimentales (Carmet y Fontezuela).

¹² Se trata de una inversión de \$1.600 millones; una planta destinada a la "selección de semillas de maíz" que será la más grande de América Latina (Urioste, 2012).

¹³ <http://www.monsanto.com/global/ar/nuestros-compromisos/Pages/monsanto-en-cordoba.aspx>

¹⁴ La situación se repite en varias localidades de Córdoba (Argentina), y por ello se ha conformado la Asamblea de Pueblos Fumigados y Desalojados.

¹⁵ Fue galardonada en el año 2012 con el *Premio Goldman*, en reconocimiento a la defensa del medio ambiente. Representó a América del Sur y América Central.

¹⁶ Fragmento extraído del Panel de reflexión del *Segundo Encuentro de Intercambio de Cosechas y Saberes Ancestrales* en Las Calles, Traslasierra, Córdoba.

El movimiento de madres surge y se plantea como objetivo político movilizarse contra los agrotóxicos, a favor de la soberanía alimentaria. “Llevamos 13 años de lucha, comenzamos a reclamar porque la gente nuestra se comenzó a enfermar. (Sofía Gatica, referente madres de Ituzaingó)¹⁷. Así aludía, Gatica, al movimiento de madres, e iba relatando su origen e historia originada en el año 2001. Haciendo hincapié en lo acostumbrados que estaban en el barrio a verse enfermos, comenzaron a realizar un relevamiento. “Empezamos a ir casa por casa para ver por qué nos estábamos enfermado”. Luego de presentar este documento ante las autoridades competentes y no ser escuchadas “juntamos a la gente y salimos a la calle diciendo tenemos cáncer, tenemos leucemia, por favor ayúdenos”. A partir de ese momento, estas mujeres activaron fehacientemente su lucha, y consiguieron que por medio de una ordenanza¹⁸ municipal el barrio se declarara en emergencia sanitaria.

5. LUCHANDO Y DEFENDIENDO LA TIERRA

Aunque resulte paradójico –y un tanto elemental– el ser humano para poder vivir viene modificando su medio natural en un medio socio-histórico y cultural. Toda actividad humana se circunscribe básicamente a la producción material en busca de mejores condiciones de vida personales; convirtiéndose las grandes empresas capitalistas en encargadas de cubrir las “necesidad básicas de los individuos”.

La relación hombre, sociedad, cultura y naturaleza se ha debatido por años, en tanto la dicotomía entre el hombre como parte de la naturaleza o como quien la controla. Existen diferentes interpretaciones sobre dicho supuesto. Francis Bacon, uno de los padres de la ciencia moderna en el siglo XVI, fue el fundador de esta división, como así también de la jerarquía que presenta al hombre como dominador de la naturaleza (Fox Keller, 1985 en Skill, 2010: 78). Dicha postura se intensificó con la revolución científica y tecnológica y el pensamiento eurocentrista. Para Vandana Shiva (1995)¹⁹, Bacon pensó a la naturaleza no

¹⁷ Panel de reflexión, *Segundo Encuentro de Intercambio de Cosechas y Saberes Ancestrales* en Las Calles, Traslasierra, Córdoba.

¹⁸ “Existe una legislación local donde se prohíbe el uso de agroquímicos a menos de 2500 metros de cualquier sector urbano”, comentó la referente del grupo de madres de Ituzaingó.

¹⁹ La física india Vandana Shiva es una de las dirigentes de base más famosas y respetadas en el Sur global. Ha trabajado para organizar y defender a los campesinos y a otros trabajadores comunes en India y en otros países pobres por conservar los derechos a sus semillas, su agua, y su forma de vida tradicional. Fue una de las primeras en mostrar el deterioro de las condiciones de vida de las mujeres rurales pobres del Tercer Mundo debido al “mal desarrollo”, un desarrollo colonizador que acaba con el cultivo de las huertas de subsistencia familiar, arrasa los bosques comunales y aniquila la biodiversidad (Shiva, 1995).

como madre sino como hembra conquistada, transformándola de madre vida y nutricia en una materia inerte, muerte manipulable. Así, ciencia y masculinidad se unían para dominar la naturaleza y la feminidad. De tal modo, influenciada por la cosmología india, Shiva plantea la naturaleza como principio femenino y le adjudica la función de dar vida. Es decir, es vista como expresión creativa del principio femenino y tiene una ontología unificada de los seres humanos y no separada. El ambiente inerte y pasivo –uniforme, mecanicista y fragmentado dentro de sí mismo, separado del hombre e inferior para ser explotado– confronta con esta perspectiva de género en la conciencia ecológica, denominada “ecofeminismo”²⁰.

Observamos que dicha mirada, se cristaliza en el fenómeno que se establece a partir del encuentro de mujeres que alzan su voz y luchan por la soberanía alimentaria, el cuidado del agua y de la vida en sí misma. Vale aclarar que no se elige esta postura por sexista y para ser leída en clave de género; sino por su compromiso para con los casos que analizamos en este trabajo, como las “Madres de Ituzaingó” o las “Mujeres del Silencio”.

La elección de pensar la naturaleza como madre/vida puede encontrarse –también– en la producción académica de Argentina en torno a lo sagrado de la Cordillera de los Andes y sus elevadísimos picos. La Pachamama, como la celebración de dar de comer y beber a la tierra en carnaval o en agosto (básicamente), se ha considerado como rito/ritual de las comunidades originarias, la marca de un ciclo de referencia para la comunidad, un índice de concepción temporal que la rige diferente a la concepción occidental, un rito de la cultura andina actual (Barei y Arancibia, 2012). Los convites rituales propios del mundo andino, de profundas raíces en el tiempo, fueron llevados a cabo por pobladores de este continente como un modo de lograr la ligazón a la tierra (Vitry, 2010). Asimismo, fueron retomados por la ciencia como creencia que constituiría un elemento cohesionador y fundamental para la construcción identitaria de un grupo, depositario de una tradición ancestral definida en términos étnicos (Podjajcer y Minelli, 2009).

En la misma línea de pensamiento, Leff pone el acento en la construcción de sociedades más justas y sustentables en armonía con la naturaleza. Para ello, recomienda no correr en busca de fórmulas mágicas para lograr una relación armoniosa entre el hombre y el medio ambiente. Sostiene que la clave está en mirar, valorar y aprehender de la relación que tienen y han tenido los pueblos originarios con su entorno; una relación siempre fundada en el beneficio mutuo.

²⁰ El pensamiento y la praxis ecofeministas han revelado las conexiones entre desigualdad de género, sexismo, racismo, clasismo, división Norte-Sur y deterioro medioambiental (Puleo, 2009).

"Las comunidades indígenas han aprendido a inscribirse en la naturaleza de una manera mucho más modesta, fuera de la idea de la supremacía del ser humano, valorando su relación con los demás –que incluye a la naturaleza–, su sentido de comunidad, de solidaridad" (Leff, 2000). Para este autor, el vínculo que llevan adelante dichas comunidades con su hábitat natural se funda, no solo en el respeto por la biodiversidad, sino en la convivencia y por lo tanto el respeto al "otro". En este sentido propone la construcción de una racionalidad contraria a la racionalidad instrumental característica de la modernidad y del capitalismo, una racionalidad que él llama ambiental, en la que las diferentes racionalidades y saberes específicos puedan encontrarse por medio de la cultura y de la autonomía de los pueblos (Porto, 2006).

El trabajo de campo nos ha mostrado la presencia de la Pachamama en contextos diferentes a fiestas de carnaval, en esta ocasión, la vemos en banderas, grafitis y murales que acompañan a colectivos de manifestantes que se proclaman defensores ante la amenaza de destrucción del lugar que habitan, de los lugares sagrados que los rodean. En la Asamblea El Algarrobo, la Pachamama se cristaliza humanizada, figura de mujer andina embarazada o amamantando un bebé, significando esto también la relación de parentesco para con el lugar donde se vive, donde se ha nacido. Esta relación con la tierra como Madre permite ver lazos temporales tendidos con tiempos pasados y futuros. Al defenderla, se traza cierta pertenencia histórica para con el lugar que se protege, lugar con historia y antigüedad, lugar de la Madre Tierra, lugar a cuidar y defender por el hecho de "ser de ahí".

El cerro en tanto Pachamama, los campos en tanto Pachamama posibilitarían a los habitantes proclamarse sus defensores, arguyendo un "No pasaran", ambos casos descriptos párrafos arriba. Todo ello en sintonía con el arraigo con lo propio amenazado, con el sentirse parte y por lo mismo luchar, buscando que no avancen las actividades destructivas y contaminantes.

La Pachamama es el significado asignado a lo que suele llamarse científicamente como medio ambiente o naturaleza, pero llamar al lugar donde se habita naturaleza/medio ambiente o Pachamama no es lo mismo, y en tiempos de conflictos y enfrentamientos, hacer esta salvedad es una forma de dimensionar las tensiones que caracterizan el contexto de la mega minería y la sojización en Argentina. Más aún, si tenemos en cuenta la diferencia con países como Bolivia (con el Buen Vivir en 2009) y Ecuador (con el Sumak Kawsay en 2008) donde la Madre Tierra es sujeto de derecho en la constitución de cada país, avizorando lo posible de plantear un paradigma de vida armoniosa entre los humanos y la naturaleza. En los movimientos sociales que se oponen a la minería en la Cordillera de los Andes, está presente el proceso que hizo: de la naturaleza

“apenas tierra”; afectando a los pueblos indígenas latinoamericanos, y desarticulando los equilibrios sociales que otorgaban sentido e identidad a los imaginarios sociales. La defensa de la Pachamama se vincula directamente con el intento de proteger y dejar fuera del mercado a la naturaleza (Alimonda, 2011: 37).

Los cerros con minerales como el oro y los campos con soja, son significados como lugar productivo, tomando así un cariz económico político. El enfrentamiento entre defensores del modelo y sus más acérrimos detractores, encuentra un punto donde la emergencia de la Pachamama, como clave de lectura, posibilita tender relación con prácticas que hacen a un “nosotros que se cuida”, cuidando el lugar donde se habita. La figura auto-convocados remite a una persona que se moviliza por “motu propio” en busca de otras con quienes compartir aquello que los involucra, en aras de solucionar el problema juntos. Cuidar el lugar, su agua, su aire, su tierra, protegerlo de la amenaza de contaminación, saqueo y destrucción, es para nosotras una clave de lectura sobre la forma de construcción de un “nosotros que se cuida”, cuidarse no solo a nivel individual sino también colectivo.

En tiempos de inercias individualistas y vorágines productivistas, el pensarnos como parte del lugar y desde allí cuidarnos, nos resulta interesante. Se trata de entender las tensiones que atraviesan lugares pretendidos productivos y demandados por quienes los habitan.

La tierra es nuestra, nosotros tenemos que cultivar orgánico, cosechar, producir y consumir lo que sembramos (...) tenemos que pelear por sembrar... Las multinacionales vienen, hacen sus negociados y se llevan todo, tenemos que luchar, elegir lo que comemos, hay que decirle no a los transgénicos porque a este paso vamos a morir todos envenenados (Sofía Gatica).

6. CONSIDERACIONES FINALES

A continuación, detallamos brevemente algunos de los efectos negativos que tanto el cultivo de soja como la mega-minería generan.

Del cultivo de soja y sus fumigaciones²¹ se destaca el fomento de la producción modernizada; monocultivo de especies vegetales basadas en la utilización de agrotóxicos; pérdida de bosque nativo por la colonización de terreno y desmonte; desarticulación de la agricultura familiar y desvalorización de saberes tradicionales; avance de la inversión inmobiliaria, y la transformación del campo

²¹ Extraído del panel “Reflexiones compartidas” en el marco del *Segundo Encuentro de Intercambio de Cosechas y Saberes Ancestrales*, realizado el 21 de abril en la localidad de Las Calles, Traslasierra, Córdoba. Disertante: Ing. Agr. Myriam Arborno (Principios Agroecológicos y Potencialidades de la Región).

en recurso paisajístico; modernización del campo y un devenir del uso de tecnología de punta en el tratamiento de “recursos naturales”; fin de la utilización de la tierra en forma comunal, desalojos y privatización de la tierra; abandono de la salud y uso indiscriminado de medicamentos para “estar bien”; el monte como espacio productivo y no como generador de oxígeno para la vida del hombre y las especies que resguarda.

En el caso de la mega-minería a cielo abierto, el uso del agua y de las sustancias químicas presenta acalorados debates en donde se hable del tema. La amenaza de contaminación a la que se expone a la población (y por la cual reclaman las asambleas); la criminalización de la protesta (desde la ley anti terrorista con que responde el gobierno provincial a los cortes de ruta y marchas); los eventos exclusivos de la industria auspiciados por las compañías mineras y las universidades nacionales, donde se sostiene firmemente el cuidado del medio ambiente tras el cumplimiento de normativas internacionales; y las expectativas de los gobiernos por inversiones de proyectos futuros con sus promesas de creación de puestos de trabajo, configura el escenario en que se enfrentan las asambleas con las compañías mineras. Hoy se lucha siendo respaldados por un lejano pero no ausente pasado, con el fin de que mañana a los hijos no les falte el agua; así cuidar el agua es un modo de cuidarse.

Ante lo señalado, sostenemos que el modelo de producción actual pone el acento en el productivismo especializado buscando responder meramente al mercado internacional de manera urgente. Esto trae fuertes implicancias tanto en la ciudad como en el campo.

En la última década, las localidades rurales han sufrido cambios profundos en el uso de la tierra, pérdida de superficie de monte nativo por el avance de la agricultura, la minería y la urbanización inmobiliaria para el turismo. Los sistemas productivos que habían mantenido una valiosa agrodiversidad –con predios dedicados a la actividad ganadera o mixta, con pasturas naturales e implantadas, distintos cultivos anuales e importantes áreas del ecosistema nativo– progresivamente se transformaron productiva y tecnológicamente disminuyendo la misma.

La globalización del modelo productivista mide su éxito solo en los indicadores económicos de rentabilidad a corto plazo, generándose –entre productores y consumidores– pasividad y complicidad ante los efectos que ocasiona a nivel socioambiental y cultural. Este modelo entiende al “desarrollo” y “progreso” regional en función de la presencia de corporaciones que detentan el poder económico, manipulan y confunden las propuestas de producción y consumo que plantea el largo plazo y el respeto por los procesos socio-ambientales.

En la ciudad, los impactos se observan, por ejemplo, en los hábitos alimenticios, la industria farmacéutica y la terrible paradoja de que los mismos productores de alimentos industrializados, son fabricantes de medicamentos para apalea las consecuencias de la mala alimentación. De este modo, el movimiento contra compañías mineras y productoras de transgénicos es internacional y transversal; no solo involucra a campesinos, ahora moviliza también a jóvenes, familias ciudadinas y científicos.

Luego de abordar la problemática desde el trabajo de campo etnográfico; la noción Pachamama nos permite “leer” dos aspectos (metodológico-político) que consideramos relevantes sobre la dinámica del conflicto:

Los hombres no destruyen siempre la naturaleza, al ser parte de la misma la transforman. Los cambios siempre inducen fenómenos de construcción y destrucción, en este sentido y parafraseando a Brailovsky, se plantea la necesidad de una

(...) aproximación diferente, una aproximación que comprometa a los integrantes de nuestras sociedades con el cuidado de la naturaleza. Dicha actitud supone un conocimiento específico de la problemática y del rol individual y social ante la misma. Es un compromiso social, acompañado por una actitud afectiva (Brailovsky, 2006: 17).

Las amarras afectivas que se tienden para con el lugar donde se vive, nos dejan ver los lazos de pertenencia a los que nos aferramos, eso que hace vivir un lugar como propio puede sea propiciador de “un nosotros que se cuida, cuidando”, un nosotros que no controla el lugar donde vive sino que se integra a él y protege.

El otro aspecto, señala que el modelo de producción actual somete a los pueblos, controla nuestra agricultura, nuestra agua y alimentación, ocupando y destruyendo el propio territorio. Se trata de una herramienta de dominación y control de la tierra por parte de grandes productores y corporaciones transnacionales.

Los ámbitos académicos son espacios responsables de propiciar un debate en torno a estos planteos, el desafío de reposicionarse como investigadoras no es solo necesario sino también trascendental, en tanto somos parte de la población afectada por estos procesos capitalistas. Valerse de metodologías y marcos teóricos que brindan la posibilidad de una lectura que no se pretende objetivista, una lectura que da lugar a la visibilización de amarras afectivas para con el lugar como “madre”, lugar que se reflexiona y lugar en que se vive, es una apuesta política que puede identificarse en nuestras elecciones metodológicas.

Ante esta situación, el sentido de territorialidad, puede hablarnos sobre las significaciones que rondan un mismo lugar, donde las pujas entre lo económico/político y lo social/cultural se constituyen en amenazas de las cuales nos cuidamos, individual y colectivamente para estar bien.

BIBLIOGRAFÍA

- Alimonda, H. (2011). *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires. Ediciones CICCUS. CLACSO, Colección Grupos de Trabajo.
- Anguita, E. (2012, 19 de febrero). "Entrevista a Héctor Nievas. Ingeniero en Minas". En: *Miradas al Sur*, Año 5, Edición número 196. Recuperado de <http://sur.infonews.com>
- Barei, S. y Arancibia, V. (2012). "Cultura y prácticas de frontera el ritual de la Pachamama en el noroeste Argentino". En: *Entretexos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la cultura*. Recuperado de [w.w.w.ugr.es/local/mcaceres/entretexos.htm](http://www.ugr.es/local/mcaceres/entretexos.htm). Bajado el 26/06/12
- Brailovsky, A. E. (2006). *Historia ecológica de Iberoamérica. De los Mayas al Quijote*. 1a ed., Buenos Aires. Capital Intelectual.
- Gatica, S., Ávila Vázquez, M. y Arborno, M. (2013, 21 de abril). En Panel de Reflexión. *Segundo Encuentro de Intercambio de Cosechas y Saberes Ancestrales en Las Calles*, Traslasierra, Córdoba. Argentina.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Editorial Gedisa.
- Coronado Pando, F. (2010). En: *Minería y conflictos socioambientales en Cantumarca* (Tapia Montecinos Rosario, coord.). La Paz. Editorial Embajada Real de Dinamarca, Fundación PIEB.
- Cuche, D. (2002): *La noción de cultura en las ciencias sociales*". Buenos Aires. Editorial Nueva Visión.
- Leff, E. (coord.). (2000) [1986]. *Los problemas del Conocimiento y la Perspectiva Ambiental del Desarrollo*. México. Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2005). "La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable. Economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza". En: *Conflictos sociales y recursos naturales*. Observatorio Social de América Latina. Año VI N° 17. Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad Ambiental. La Reapropiación Social de la Naturaleza*. México. Siglo XXI.
- Machado Aráoz, H. (2011). "El auge de la Minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo". En: *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires. Ediciones CICCUS. CLACSO, Colección Grupos de Trabajo.
- Minera Alumbreira* (s.f): Recuperado de: <http://www.alumbreira.com.ar/institucional.asp>
- Monsanto* (s.f): Recuperado de: <http://www.monsanto.com/global/ar/Pages/default.aspx>
- Podjajcer y Minelli. (2009). "La mamita y pachamama. Performances de carnaval, Puno y Humahuaca". En: *Cuadernos Filosofía y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy. N° 36: 69-92.
- Porto-Gonçalves, W.C. (2006). *El desafío ambiental*. Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), México.
- Puleo, A. (2009). *Claves del ecologismo social*. Libros en Acción, Ecologistas en Acción, Madrid.

- Robert J. (2013). "Guerra a la subsistencia. Crisis económica y territorialidad". Obtenido de <http://www.vivat.org.ar/?p=1944>
- Rodríguez Torrent, J.C. y Medina Hernández, P. (2011). "Modelo de acumulación mine-ro y territorio: trabajar y habitar". En: *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n.24, p. 25-37, Editora UFPR.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y Verdad*. México. Editorial Grijalbo.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid. Horas y Horas.
- Skill, K. (2010). "Investigar problemas ambientales en antropología social. Pertinencia social y científica: una aproximación al campo". En: *AVÁ, Revista de Antropología*, N°18.
- Soriano, G. y Zunino, M. (s.f). *¿Por qué una campaña contra Monsanto?* Boletín, CIEPAC, San Cristóbal de las Casas, CHIAPAS; MEXICO. "Chiapas al Día" No. 552 y 553. Recuperado de: http://www.rapaluruaguay.org/transgenicos/Prensa/Campana_Monsanto.html
- Urioste, J. (2012, 09 de agosto). *Monsanto se instala en Córdoba*. Recuperado de: <http://www.marcha.org.ar/1/index.php/nacionales/94-ambiental/1801-monsanto-se-instala-en-cordoba>
- Vargas Ulate, G. (2012). "Espacio y territorio en el análisis geográfico". En: *Revista Reflexiones* 91 (1): 313-326, ISSN: 1021 1209/2012.
- Vitry, C. (2010). Recuperado de http://www.opinioncalificada.com/Leer/5986_Los-lejanos-origenes-de-la-Pachamama

FLORENCIA SORAIRE es licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Doctoranda del Doctorado de Estudios Sociales de América Latina, del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Becaria tipo II del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Coordinadora del Programa "Transformaciones Culturales Contemporáneas", del Centro de Investigación y Estudio de la Cultura y la Sociedad (CIECS - CONICET - UNC).

LUCIANA GERALDINE TRIMANO es licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Doctoranda del Doctorado en Comunicación Social de la Escuela de Ciencias de la Información; Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; (UNC). Becaria tipo II del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Integrante del Programa de Investigación "Transformaciones Culturales Contemporáneas", del Centro de Investigación y Estudio de la Cultura y la Sociedad (CIECS - CONICET - UNC).

Recibido: 13/06/2013

Aceptado: 27/11/2013